

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA

Negros, estrangeiros

Os escravos libertos e sua volta à África

2ª edição revista e ampliada



COMPANHIA DAS LETRAS

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Capa
warrakloureiro

Foto de capa
Fotógrafo não identificado © Fundação Pierre Verger a partir de foto pertencente à família Alokija

Preparação
Leny Cordeiro

Cronologia
Luis Felipe Kojima Hirano

Índice remissivo
Luciano Marchiori

Revisão
Márcia Moura
Valquíria Della Pozza

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Cunha, Manuela Carneiro da
Negros, estrangeiros : os escravos libertos e sua volta à África / Manuela Carneiro da Cunha. — 2ª ed. rev. ampl. — São Paulo : Companhia das Letras, 2012.

ISBN 978-85-359-2055-0

1. Escravos - Emancipação - Brasil 2. Escravos libertos - Brasil - Condições sociais 3. Etnicidade 4. Igreja católica - Missões - Nigéria - Lagos 5. Negros - Nigéria - Lagos - Condições sociais I. Título.

12-00855 CDD-305.560981

Índice para catálogo sistemático:
1. Brasil : Negros : Escravos libertos e sua volta à África : Condições sociais : Sociologia 305.560981

[2012]

EDITORA SCHWARCZ S.A.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone (11) 3707-3500
Fax (11) 3707-3501
www.companhiadasletras.com.br
www.blogdacompanhia.com.br

Este livro ainda é do Marianno.
É de Elena e de Jacques.
É do Mateus e do Tiago.

PP 1847-8, vol. 22). Creio que a questão de fato não era evitar salário, mas sim garantir mão de obra. Daí por que de nada adiantavam os cálculos elaborados com que alguns antiescravistas da primeira metade do século tentavam convencer os proprietários das vantagens pecuniárias do trabalho livre, afirmando que teriam menos despesas com assalariados do que com escravos.[48] A questão não era essa, e sim garantir, mediante uma mão de obra segura, a reprodução do padrão de poder e de apropriação diferencial.[49]

48. A moderna cliometria tem raízes liberais. A questão da rentabilidade menor dos escravos em relação aos assalariados livres é tema recorrente desde a Independência. Aparece por exemplo em José Bonifácio, que deplora os "immensos cabedaes" imobilizados na compra dos escravos ("Representação sobre a escravatura" [1823]: 53). A questão era ligada a outra, nacionalista, pois o comércio negreiro parecia ser um monopólio de negociantes portugueses. Mas é Burlamaqui o autor da primeira cliometria, fazendo na ponta do lápis a prova da antieconomicidade do sistema escravista, que, por exagerado que possa ser, tinha a obrigação de pelo menos ser plausível:

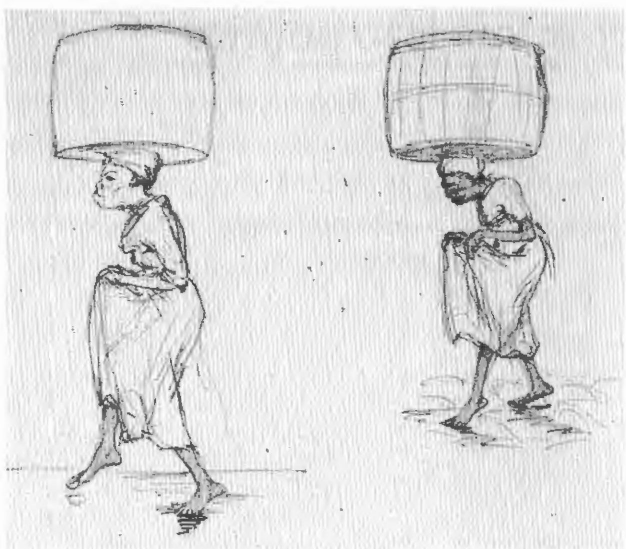
> Um escravo robusto custa Rs. 400.000 o juro d'esta quantia, posta a 6 por cento (o menor juro possível entre nós), será de Rs. 24.000. O jornal médio (diário) de um escravo ordinário he de Rs. 320. Tirando-se de 365 dias de que se compõe o anno civil, 81 dias que são os Domingos e Festas de Guarda, teremos 284 dias a 320 Rs... 89.880. Mas um escravo não se sustenta com menos de 160 Rs. diários (metade do seu jornal) que multiplicados por 365 dias dará 58.400 Rs (Burlamaqui, 1837: 84).

Em suma, sobrariam, segundo esses cálculos, 7480 réis de receita anual para o proprietário, isto é, o lucro menos os juros que poderia obter com seu capital. É claro que há vários furos nesse cálculo, que supõe, por exemplo, que seria o senhor quem proveria o sustento do escravo de ganho, o que geralmente não acontecia.

49. Assim, creio que Gorender (1978) tem razão quando descarta a questão da rentabilidade da mão de obra escrava como explicação da passagem para o trabalho livre. Não se pode esquecer, aliás, que a abolição da escravidão foi induzida de fora para dentro (R. Graham, 1970) e, portanto, comandada pela economia capitalista mundial (I. Wallerstein, 1979).

2. Libertos: sujeição política

O estudo comparado das escravidões nas Américas é um tópico particularmente volumoso e entediante. Farei uma recapitulação rápida dos autores e posições envolvidas, acentuando as questões iluminadas pelo material que discuti. Deixarei portanto de lado um dos subtópicos amplamente debatido nesse tipo de literatura, o de saber se o racismo precedeu a escravidão ou se foi sua consequência. Também pouco me ocuparei da questão, que evoquei no capítulo 1, do tratamento dos escravos enquanto medida da leniência do sistema. Não só esse tratamento é difícil de ser avaliado e tem de ser considerado sob vários itens e qualificado, como acentuou Genovese (1969), mas sobretudo desemboca diretamente na avaliação moralista da escravidão que é nossa herança do século XIX e da poderosa corrente de ideias abolicionistas. Finley, em seu admirável livro *Ancient slavery and modern ideology* (1980), descreve como essa perspectiva anacrônica impregnou até os estudos da escravidão na Grécia e em Roma, e persegue esse moralismo em seus mais remotos representantes. A questão não é, evidentemente, se declarar isento de juízos morais, mas discutir os termos em que a questão é posta. A avaliação da escravidão costuma seguir fielmente a pregação dos abolicionistas do século XIX, supondo um corte total e maniqueísta que enfatiza o contraste entre o trabalho escravo e o trabalho livre, dois polos entre os quais se tem o dever de optar. Não é de estranhar que os



Quando o jovem William James, destinado à fama como filósofo e psicólogo, desembarca no Rio, em 1865, os escravos africanos ainda estão por toda parte. [Desenho de William James, Rio de Janeiro, 1865. Houghton Library/ Harvard University]

antiabolicionistas, ao contrário, tenham enfatizado a continuidade e a semelhança dos dois tipos de trabalho.

O contraste entre trabalho livre e trabalho escravo se justificava polemicamente, na luta pelo fim da escravidão. Mas apresentar hoje a questão nesses termos polares, o que muitos fazem sob a pressão de um sentimento de culpa pelo racismo de seus países, é condenar-se a um beco sem saída. Pois é muito mais esclarecedor entender a escravidão como uma das formas — extrema, sem dúvida — do trabalho dependente do que como uma forma aberrante que, uma vez abolida, deixa a todos com boa consciência. É para isso que Finley chama a atenção, embora não pareça ser seguido pelos historiadores das escravidões americanas.

A alternativa para a perspectiva moralista é pensar a sociedade escravista como um sistema, e essa é a que adotam Gorender (1978) e Finley (1980); sociedade escravista, como enfatizou Finley, não é simplesmente uma sociedade com escravos, mesmo muitos escravos, mas aquela em que os escravos desempenham os trabalhos essenciais, centrais ao sistema econômico. Sociedades em que, por exemplo, só há escravos domésticos dificilmente podem ser consideradas escravistas. As sociedades escravistas, por sua vez, podem abranger também trabalho

livre, mas este será de certa maneira complementar ao trabalho escravo. Dizer que a sociedade escravista deve ser pensada como sistema é dizer que *tanto* o trabalho escravo *como o trabalho livre* devem ser entendidos à luz do todo. Os pesquisadores que estudaram o trabalho livre no Brasil escravista — penso sobretudo em Maria Sylvia de Carvalho Franco e em Peter Eisenberg — se inseriram nessa perspectiva. Os que estudaram a escravidão, no entanto, caíram no mais das vezes na falácia de fazer da liberdade um divisor de águas além do qual as categorias do escravismo não se aplicavam mais. O escravismo informou, ao contrário, enquanto durou — e poder-se-ia discutir se não terminou no sentido estrito bem antes da Abolição — tanto o trabalho livre quanto o escravo.

A alforria deve portanto, creio, ser ela também vista à luz do sistema e ser desligada da questão da leniência ou dureza do regime escravista. Até agora não o foi, não obstante os protestos puramente teóricos de alguns autores.

A alta incidência de alforrias em relação aos Estados Unidos e o destino legal e social dos forros que supostamente eram igualados aos outros cidadãos foram índices centrais na famosa atribuição de brandura do escravismo brasileiro. Tannenbaum foi quem consagrou internacionalmente nos anos 40 o que Gilberto Freyre enunciara com grande convicção e métodos considerados algo ecléticos. Tannenbaum, no seu livrinho *Slave and citizen: The Negro in the Americas* (1947), concedia um grande peso à tradição cultural dos países ibéricos não tanto como Gilberto Freyre a via, enquanto inscrita no "caráter" do português, mas sobretudo expressa na lei e em duas instituições, Estado e Igreja, que mediariam entre o senhor e o escravo e abrandariam a escravidão nos países latino-americanos.

Desde a década de 1950, na chamada escola de São Paulo, com os estudos de Bastide e Florestan Fernandes (1955), seguidos dos de Fernando Henrique Cardoso (1962), Octávio Ianni (1962) e de certa forma do de Emilia Viotti (1966), para citar os mais significativos, essa visão edênica do Brasil escravista começou a ser contestada, apoiando-se em estudos do século XIX nas províncias do sul (São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul) e no Vale do Paraíba. Significativamente, a meu ver, quase nada escreveram esses autores sobre o capítulo das alforrias (como já observou R. Graham 1970: 449), persistindo sem dúvida no pressuposto errôneo de que a taxa de manumissões mediria a leniência do sistema: querendo contestar essa virtude, silenciavam sobre a alforria.

Entretanto, nos Estados Unidos a tese de Tannenbaum, soterrada durante



Esperavam-se dos libertos gratidão e dependência. Fotografia de Bernardo Lopes Guimarães, *c.* 1870. [Arquivo G. Ermakoff]

mais de uma década, foi ressuscitada por Elkins (1959) e acabou levantando durante os anos 60 e início dos anos 70, provavelmente porque os tempos eram outros, uma furiosa e bem alimentada polêmica naquele país.

Um dos principais oponentes de Elkins foi o antropólogo Marvin Harris, que, com um livrinho tão sucinto quanto o de Tannenbaum — *Patterns of race in the Americas* (1964) —, com a mesma inabalável convicção e análoga pobreza documental, afirmava que a tradição e a ideologia não resistiam à sede do ganho inscrita na sociedade como em cada um dos homens.

A racionalidade econômica de cada senhor o faria alforriar escravos velhos e imprestáveis, e eventualmente concubinas e filhos bastardos.[1] Mas, além dessa racionalidade individual que, desmascarada, poria por terra o mito do

1. É curioso, diga-se de passagem, que, ao lado dessa acusação frequente de abandono de escravos velhos, também se tenha acusado os senhores (por volta de 1860) de comprar escravos velhos que eram postos a mendigar em proveito dos senhores...

senhor benevolente, haveria uma racionalidade global do sistema como um todo que daria conta da relativa alta incidência global das alforrias no Brasil. Com um padrão de povoamento escasso e a ausência de uma camada significativa de brancos pobres, no que contrastaria fortemente com o Sul dos Estados Unidos, o Brasil necessitava criar uma camada intermediária que desempenhasse os trabalhos que os brancos desdenhavam e que os escravos não podiam ser autorizados a desempenhar: atividades de tipo "intersticial", militares e econômicas, que só poderiam ser preenchidas no Brasil pelos mestiços livres e libertos (M. Harris, 1964: 89ss.).

Em 1971, Carl Degler, em um livro considerado o manual sobre o debate, retoma e desenvolve a mesma tese de Marvin Harris, com alguns acréscimos às vezes ecléticos, que incluíam na explicação das diferenças entre a escravidão brasileira e norte-americana, além da geografia, da demografia e da economia, as "diferenças subjacentes nas atitudes em relação aos negros" (C. Degler, 1971: 92). Ou seja, argumenta Degler, contrariamente ao que se dava nos Estados Unidos, apenas o escravo era temido no Brasil, o homem negro não o era. Se os brasileiros alforriavam escravos muito mais facilmente do que os norte-americanos, era porque não temiam os negros livres mesmo em grande número, embora temessem as insurreições de escravos. Nada os compelia, portanto, a restringir as alforrias, como o faziam os norte-americanos. E, à guisa de prova, contrasta os projetos de deportação dos negros livres, conhecidos na história dos Estados Unidos, com sua (suposta) ausência no Brasil (C. Degler, 1971: 88 ss.). Por que então essa diferença de atitude? É irônico perceber que Degler, a essa altura, retoma a versão de Gilberto Freyre no peso que atribui à "miscigenação racial". Reduzido a seus traços essenciais, o argumento é que não havia medo dos negros porque existia a categoria intermediária de mulatos que "dilui e portanto abranda a linha divisória entre brancos e pretos". A existência desse lugar separado para o mulato, o que Degler chama de "*mulatto escape hatch*", impediria a emergência de certos mecanismos racistas presentes em outras sociedades com dominância branca (p. 225). A razão, por sua vez, dessa camada intermediária seria o padrão democrático da colonização com pequena proporção de mulheres brancas em relação aos homens: estes seriam levados a procurar escravas a que tinham acesso. Esse processo, uma vez começado, afirma Degler, se autoalimenta e a miscigenação se torna uma causa em si mesma da atenuação do sentido de diferença entre as raças (p. 245). E, reunindo as duas

vertentes de seu argumento no que diz respeito à manumissão, atribui a tendência a se alforriar negros no Brasil "ao reconhecimento de um lugar especial para os mestiços" e "à simples necessidade de qualquer tipo de trabalho, escravo ou livre" (p. 245).

Entre as duas correntes, a de Tannenbaum-Elkins e a de Marvin Harris-Degler, geralmente tachadas de idealista e de materialista, situa-se Eugene Genovese. Enquanto marxista, censura, por um lado, a Tannenbaum o fato de ter esquecido o fundamento material de cada sociedade; a Marvin Harris, por outro lado, além de repreendê-lo pelos seus maus modos, tacha com acerto de materialista mecânico, censurando-o por esquecer a dialética e apresentar uma versão a-histórica de determinismo econômico (E. Genovese, 1968: 375).

Genovese traça um quadro novo do Sul escravista dos Estados Unidos, mostrando um paternalismo nas relações senhor-escravo que teria chegado até a sobrepujar, na Virgínia, na Carolina do Sul e no Mississippi, por exemplo, o propalado paternalismo brasileiro! O fundamento desse "*ethos* patriarcal e paternalista" seria não tanto a herança institucional europeia, a que Genovese concede, no entanto, um papel indubitável, mas o próprio regime da *plantation* (E. Genovese, 1970: 96). Duas condições havia para isso: a existência de uma classe de latifundiários residentes na *plantation* do velho Sul, ao contrário do absenteísmo que prevalecia na Jamaica (onde três quartos da terra e dos escravos pertenciam a donos ausentes), e em geral em todo o Caribe inglês, holandês, dinamarquês e francês (pp. 28, 29, 43). As instituições e tradições da metrópole, para serem efetivas, teriam de ser filtradas por uma classe dominante local com interesses não coincidentes com os da metrópole. O caso da ex-colônia francesa do Haiti e da sua grande insurreição viria demonstrar quão pouco o catolicismo pesava sem a mediação dessa classe dominante de tipo apropriado (p. 44).

A segunda condição, segundo Genovese, seria a supressão precoce nos Estados Unidos, em termos relativos, do tráfico africano. O tráfico cessou em 1807 nos Estados Unidos, em 1850 no Brasil e só em 1860 em Cuba. O efeito dessa segunda condição não está claramente enunciado, mas Genovese parece supor que deva haver proximidade cultural para haver paternalismo: "o crescimento de uma população escrava crioula (no velho Sul) diminuiu o fosso cultural entre as classes e raças e preparou o caminho para os sentimentos de afeto e de intimidade que deviam existir para que o paternalismo tivesse alguma substância" (p. 99).

Assim, ter-se-ia originado uma sociedade paternalista historicamente única no velho Sul. Gerada por negros e brancos, ela teria sido usada e explorada de forma radicalmente diferente por esses dois grupos (E. Genovese, 1974: 3-5). É o uso dessa ideologia pelos escravos que Genovese explora no seu livro *Roll, Jordan, roll*.

Discutirei a seguir de forma específica certas afirmações que sustentam os argumentos que acabo de evocar. Algumas já foram contestadas mais ou menos explicitamente no primeiro capítulo. A mediação da Igreja e do Estado, central no argumento de Tannenbaum e Elkins, é uma delas. Veremos neste capítulo que não houve a propalada equiparação legal de libertos e livres (tida como certa, aliás, por todas as correntes citadas), não houve ausência de competição pelos pequenos trabalhos que os brancos "desdenhavam exercer e os escravos não podiam ser autorizados a desempenhar", argumento central na tese de Harris e Degler, e que um medo muito palpável do negro liberto — e não apenas do escravo, como afirma Degler — percorreu o Brasil, resultando em projetos de deportação análogos aos dos Estados Unidos; tudo isso põe em dúvida o edifício que se construiu em cima dessas bases.

RESTRIÇÕES LEGAIS AOS LIBERTOS: SEGURANÇA E MÃO DE OBRA

É irônico que Marvin Harris, no seu livro *Patterns of race in the Americas*, conceda um único ponto a Tannenbaum que ele tão ferozmente ataca ao longo dos capítulos, e que justamente esse único ponto seja um equívoco. Trata-se da famosa asserção de que os códigos ibéricos não distinguiram entre o ex-escravo e o cidadão e que o comportamento real seguia tais instruções legais (M. Harris 1964: 79).[2]

A base de tal afirmação, suponho, é, para o Brasil, a Constituição de 1824 e o Alvará de 16 de janeiro de 1773, que estipulavam que não se devia distinguir entre o liberto e o ingênuo (isto é, aquele nascido livre). No entanto, contraditoriamente, em diversas leis do Império, os libertos sofriam uma série de restri-

2. Tannenbaum afirma essa indistinção entre o liberto e o livre em várias obras, por exemplo, em *Slave and citizen* (1947: 105) e em *Ten keys to Latin America*, republicado em L. Foner e E. Genovese (1969: 4).

ções aos seus direitos de cidadania. E, quanto ao comportamento real, veremos que distinguia fortemente entre o ex-escravo e o cidadão.

Assim, em um sistema eleitoral em que o acesso ao voto e aos cargos era proporcional aos rendimentos, o liberto crioulo, ou seja brasileiro, *qualquer que fosse sua fortuna*, apenas podia votar nas eleições primárias. Não podia, em consequência, ser subdelegado ou delegado de polícia, escolhido para jurado, para juiz de paz, nem eleito deputado ou senador. Parece ter sido impedido também, como o era o escravo, de ingressar nas ordens religiosas,[3] muito menos podia ser alto funcionário do Estado ou prelado da Igreja. Não lhe cabia, enfim, sequer eleger deputados, e muito menos senadores e regentes (Perdigão Malheiro 1976 [1866], I, parágrafo 153: 142 e parágrafo 1: 36, nº 7). Podia ser vereador porém, ingressar no Exército ou na Marinha, possivelmente na Guarda Nacional,[4] mas sem acesso ao oficialato (parágrafo 154). Isso, é claro, se fosse nascido no Brasil e não africano. Por outro lado, ao contrário do escravo, que só tinha tais faculdades *de facto*, o liberto podia legalmente ter propriedade, dispor dela, herdar, contratar, em suma, ter plena capacidade civil. Podia ser até tutor ou curador (Perdigão Malheiro, 1976 [1866], I, 1ª parte, cap. III, seção 5ª, parágrafo135, e cap. IV, parágrafo 152: 135 e 141).

Os libertos sofriam uma série de restrições legais à sua plena liberdade, a maioria de âmbito provincial. Na Bahia, por exemplo, a Lei nº 179, de 20 de junho de 1842, os obrigava a pagar uma taxa especial. Em contradição flagrante com a distinção legal entre escravos e libertos, vários provimentos e leis municipais os assimilavam. Um provimento de 1774, da Câmara de Curitiba, manda prender por trinta dias e açoitar com duzentos açoites no pelourinho, durante nove dias, os pretos *forros ou cativos* ladrões de cavalos. Lembremos que os açoites eram castigos específicos do escravo, que respondia com seu corpo pelos delitos (P. Malheiro, parágrafo 6, nº 48 a 73, pp. 41-3). Ao contrário, se os ladrões de cavalos fossem brancos ou caboclos ou "outro qualquer desta qualidade", seriam passíveis dos trinta dias de cadeia (*apud* O. Ianni, 1962: 145). Na Paraíba, em 1845, um mesmo regulamento policial se aplicava indistintamente aos

3. O liberto, em regra, não podia receber as Ordens (Can 20, dist: 54, *apud* A. Perdigão Malheiro, 1867, vol. 1, cap. I, parágrafo 1º, nota 7: 36).

4. Apesar dessa afirmação de Perdigão Malbeiro, existem referências à exclusão dos libertos da Guarda Nacional (*Colleção das leis do Império do Brasil*, Justiça, 8 de agosto de 1835, nº 211, p. 169).

escravos e aos libertos (Newcomen a Aberdeen, Paraíba, 3 de fevereiro de 1845, *Confidential prints* 316). Isso provavelmente resolvia para a polícia o embaraço de ter de averiguar a condição de livre ou escravo, e certamente reforçava no liberto a consciência da precariedade de sua condição. Consciência que ele claramente tinha: um preto, até prova em contrário, era um escravo. Talvez por isso muitos forros tivessem ido se estabelecer em quilombos.

Duas eram as considerações que presidiam à legislação sobre os libertos: a segurança e o abastecimento de mão de obra.

A preocupação com a mão de obra se expressava na tentativa de fixar os libertos nas zonas agrícolas e obrigá-los ao trabalho. Uma grande porcentagem de alforrias era, já de partida, condicional,[5] prevendo vários anos de serviço antes do gozo da liberdade. De certa maneira, o mesmo princípio é incorporado às leis que precederam, na segunda metade do século, a abolição total, em especial na Lei do Ventre Livre e na dos Sexagenários. Em 1871, a Lei nº 2040, de 28.9.1871, artigo 6º, parágrafo 5º, permitia que se compelisse ao trabalho, em estabelecimento do governo, os escravos libertos que andassem vadios. Catorze anos mais tarde, o liberto da zona rural (significativamente não nas capitais) que fosse alforriado pelo fundo de emancipação era obrigado a um domicílio de cinco anos no município onde houvesse sido alforriado: caso se ausentasse, seria considerado vagabundo e passível de prisão, empregado em trabalhos públicos ou em colônias agrícolas regidas com disciplina militar. Da mesma maneira, os proprietários que se propusessem implantar trabalho livre em seus estabelecimentos teriam incentivos do Estado e direito ao trabalho de seus libertos por cinco anos (Lei nº 3270, de 28.9.1885, artigo 3º, parágrafos 14, 15, e artigo 4º, parágrafo 5º).

Desde 1837, pelo menos, os forros ficavam sob a autoridade do juiz de órfãos (Lei de 11.10.1837) nas comarcas gerais; ficavam sujeitos ao juiz de direito nas comarcas especiais. Era uma espécie de tutela, em que o juiz de órfãos devia zelar pelo "tratamento, vida, saúde e moralidade" dos libertos (Lei nº 5135, de 13.11.1872) e nesse sentido a tutela era concebida, senão exercida, como uma proteção. Mas o tutor devia também obrigar o liberto "vadio" a "celebrar contrato de locação de serviços sob pena de quinze dias de prisão com trabalho e de ser enviado para alguma colônia agrícola no caso de reincidência" (Lei nº 3270, de 28.9.1885, artigo 3º, parágrafo 17).

5. Ver *supra*, capítulo 1.

Essa atribuição de celebrar contratos de trabalho, o juiz de órfãos já a tinha em relação aos "africanos livres". Estes, lembremos, eram os africanos apreendidos em navios negreiros após a proibição do tráfico em 1831, e declarados livres pela Comissão Mista Anglo-Brasileira. Até 1850, o juiz de órfãos distribuía "para aprendizado" os negros livres, celebrando contratos com seus empregadores.[6] Esses contratos estipulavam salários irrisórios, dois mil-réis mensais por adulto, em 1843, numa época em que se alugava um negro por 10 a 12 mil-réis ao mês na praça do Rio de Janeiro. As vantagens do cargo de juiz de órfãos, que podia favorecer particulares com tais contratos, eram tão notórias que, segundo o juiz britânico no Tribunal Misto, não se permitia ao mesmo indivíduo ficar nessa função por mais de quatro anos (Samo e Grigg a Aberdeen, Rio de Janeiro, 22 dezembro 1843, nº 131, PP 1845, XLIX).[7] Só após a Lei Eusébio de Queirós (nº 581, 4 de setembro de 1850, artigo 6º) deixam os africanos livres de poder ser alugados a particulares, ficando a tutela de seu trabalho restrita ao governo que os emprega em obras públicas.

Mas os libertos não eram só tratados na lei sob a ótica do recrutamento de mão de obra: a outra consideração importante era a segurança.

O perigo negro era uma preocupação real dos estadistas até a supressão do tráfico. As "hordas crescentes de inimigos que de ano em ano causam maior perplexidade e medo nos territórios do Brasil" era como as descrevia um viajante inglês em 1832.[8] Desde a revolução do Haiti, a ideia de que o Brasil podia ser tomado pela população negra estava presente nos pesadelos de muitos, e Eusébio de Queirós, que fez passar a lei que definitivamente abolia o tráfico, acenava com esse mesmo espantalho:

> Senhor Presidente, eu ia dizendo que nos annos de 1846, 1847 e 1848, o tráfico havia crescido, triplicando; mas o excesso do mal traz muitas vezes a cura, faz sentir pelo menos a necessidade do remédio, e foi isto que nos aconteceu. Quando o Brazil importava anualmente 50 a 60000 escravos, sendo a importação de escravos, como é sabido, exclusiva da importação de brancos livres, devia necessariamente acontecer que, ainda mesmo não conhecendo os quadros estatísticos dessa importação, os nossos fazendeiros, os nossos homens políticos, os habitantes do Brazil, enfim, a quem não podia escapar esta progressão ascendente do tráfico, fossem feridos pela consideração dos desequilíbrios que ella ia produzindo entre as duas classes de livres e escravos, e pelo receio dos perigos gravíssimos a que esse desequilíbrio nos expunha (Eusébio de Queirós, Annaes do Parlamento... Camara dos Senhores Deputados, Sessão de 16.7.1852).

6. Contratos semelhantes, desfavoráveis aos trabalhadores, eram celebrados, segundo relata Koster (1816a: capítulo VIII), pelos diretores das aldeias de índios no início do século XIX, diretamente com os proprietários de terras.

7. As falcatruas e o tráfico de influência em torno do aluguel de africanos livres são espirituosamente encenados por Martins Pena.

8. O capitão Fitzroy, que trouxe Darwin ao Brasil (Capt. R. Fitzroy & Ch. Darwin, 1839, vol. 2, p. 61).

Havia, desde antes da Independência, uma tradição de antiescravismo ancorado no medo do aumento incontrolado da população negra. José da Silva Lisboa, professor de filosofia em Salvador, e Vilhena, professor de grego na mesma cidade, ambos do fim do século XVIII e começo do XIX, são ilustrativos dessa tendência[9] que se exacerbou após a revolução negra do Haiti, em 1792.

Mas essa tradição que considera o tráfico uma fonte de perigo só começa a tomar corpo após as insurreições baianas, e particularmente após as revoltas de nagôs em 1826, 1828 e 1830 e a dos malês em 1835, que provocam a adoção de medidas draconianas na legislação provincial e, após 1835, na legislação do Império. Pensamos aqui no decreto de 14 de dezembro de 1830 — que estabelece as medidas policiais a serem tomadas na Bahia em relação aos escravos e aos forros africanos — e que antecedeu a famosa Lei nº 4, de 10 de junho de 1835, lei de total exceção, que não admitia recurso de pena, acrescentada ao Código Criminal de 1830, de que falaremos mais adiante.

Em nível nacional e em resposta à tentativa de insurreição, foi promulgada a Lei nº 4 de 10.6.1835 (*Colleção das leis do Império...*, pp. 5-6) que punia com pena de morte os escravos que matassem ou ferissem gravemente seus senhores ou alguém de sua família, assim como feitores e administradores.

O espantalho da revolta dos malês é realmente de âmbito nacional. É mencionado em outras províncias até a década de 1850, por exemplo em Vassouras, no Vale do Paraíba (S. Stein, 1957), e o secretário do Foreign Office Bandinel afirma diante do Select Committee on the Slave Trade que "uma insurreição muito séria de escravos havia acontecido na Bahia que assustou muito o gover-

9. José da Silva Lisboa, 1818, Memória dos Benefícios Políticos do Governo de El-Rei Nosso Senhor D. João VI, *apud* K. Maxwell, 1973: 228, n. 1; L. Vilhena, 1909 (1802: 136, 139-40).

no, a todo o governo do Brasil" (Select Committee on the Slave Trade [Commons] PP 1847-1848, vol. XXII); a Assembleia Provincial do Rio de Janeiro pede em 1835 que se impeça o desembarque de escravos da Bahia e de libertos de qualquer lugar (PRO, FO 84/174, *apud* P. Verger, 1968: 370), e o enviado do Foreign Office menciona que o terror de um levante de escravos se propagou por todo o Brasil após a revolta dos malês, fazendo prenunciar um acordo com a Inglaterra sobre a supressão definitiva do tráfico (Fox a Palmerston, Rio de Janeiro, 25 de março de 1835. PRO, FO 84/174. *apud* P. Verger, 1968: 370).

A 18 de março de 1835, uma decisão da Justiça exige folha corrida dos escravos ladinos[10] vindos da Bahia que desembarquem no Rio de Janeiro — sobre os quais recaía a "suspeita de serem envolvidos na última insurreição daquela cidade" —, mesmo acompanhados de seus senhores, e proíbe o desembarque dos africanos libertos. Um mês mais tarde, a medida é abrandada, limitando a exigência de folha corrida "aos africanos maiores principalmente Minas" que se vêm vender na Corte, "e jamais extensiva a crianças, mulheres, crioulos e pardos que não constam tenham tido parte naquela insurreição" (de 24 e 25 de janeiro), "nem aos que acompanham famílias e pessoas sem suspeita" (Justiça, 18 de março de 1835 e 13 de abril de 1835 — *Colleção das leis do Império do Brasil*, 1835, parte II, nº 78 e nº 103, pp. 57 e 75).

Em que medida esses temores diziam respeito mais especificamente aos libertos? Considerava-se que os libertos eram os fomentadores e os organizadores das insurreições. Fomentadores porque se supunha, sem muita razão aparente, que eles fariam aliança com os escravos. "Não haverá grandes perigos a temer para o futuro, se as antigas tyranias forem recordadas, se os libertos preferirem a gente de sua raça a qualquer outra, cono hé natural?", escreve Burlamaqui (1837: 94), um dos antiescravistas mais notórios da primeira metade do século. Já em outras passagens ele traçava o paralelo com os libertos romanos, os proletários, afirmando que eles eram os aliados de qualquer tirano contra a classe dominante, e que contavam com o apoio dos escravos (pp. 49 ss.). Quanto aos libertos como organizadores, considerava-se que tinham a possibilidade de circular livremente e que podiam com mais facilidade servir de agentes de ligação entre os engenhos: "Os insurgidos", escrevia o presidente da província

10. O adjetivo "ladino" se aplicava ao africano que já falava português e era afeito aos costumes do Brasil, por oposição ao africano recém-chegado, dito "boçal".

da Bahia após a revolta dos malês, "entretinham comunicações e inteligências [com o Recôncavo], as quais não podiam ser convenientemente entretidas senão pelos libertos, que podiam livremente dispor de seu tempo, e de suas ações para formar prosélitos e partidários dos seus desígnios" (*Anais do Arquivo Estadual da Bahia*, vol. 38, Salvador, 1968, *apud* J. J. Reis 1976: 378). Todos pareciam acreditar que a massa dos escravos não se sublevaria sem uma agitação eficiente que só os livres de cor poderiam fomentar. Em 1835, a Assembleia Provincial do Rio de Janeiro afirmava em moção enviada ao governo central a existência na Corte de sociedades secretas, com contribuições de escravos e livres de cor, que financiariam agitadores encarregados de propagar doutrinas subversivas aos escravos das grandes propriedades, entre os quais penetrariam disfarçados de vendedores ambulantes (PRO, FO 84/174, *apud* P. Verger, 1968: 369). Treze anos mais tarde, em 1848, encontrar-se-iam acusações análogas no Rio de Janeiro.

NEM CIDADÃOS NEM ESTRANGEIROS: OS AFRICANOS LIBERTOS

Dentre os libertos, os africanos eram alvo da maior suspeição, e sofriam restrições legais muito mais estritas, facilitadas pelo seu estatuto legal de estrangeiros, ou mais apropriadamente apátridas, na medida em que, conforme veremos, não eram considerados sob proteção legal de seu país de origem.

Assim, os libertos africanos não eram evidentemente nem eleitores nem elegíveis, nem podiam fazer parte do Exército, Marinha ou Guarda Nacional, nem ingressar nas ordens religiosas. Em 1830, um decreto proibia aos forros e forras africanos, sob pena de prisão, a livre circulação fora de seu domicílio a não ser com passaporte de limitada vigência e que só deveria ser concedido mediante "exame da regularidade de sua conduta". Por justificativa figurava a "presumpção e suspeita de que taes pretos são os incitadores, e provocadores dos tumultos, e commoções, a que se tem abalançado os que existem na escravidão" (decreto de 14.12.1830 arts. 3º e 4º — *Colleção das leis do Império*, p. 96).

Em 1831, proibia-se o desembarque de libertos africanos em qualquer porto do país.[11] O que isso significava é difícil de avaliar: podia implicar que um

11. Lei de 7 de novembro de 1831, artigo 7º. Essa lei vigora pelo menos até 1868 (relatório do presidente da província da Bahia, Azambuja, documentos anexos, p. 10).

liberto africano não deveria sair de sua província (pelo menos por via marítima); podia também querer excluir a importação de agitações sociais de escravos de outros países, e em particular do Caribe. Em todos os casos, fica claro que libertos africanos eram indesejáveis, e basicamente por motivos de segurança.

Em 1835, após a malograda revolta dos malês, na Bahia, a insegurança decuplica e não só ficam os libertos africanos proibidos de desembarcar como até então, mas qualquer liberto africano que chegasse à província ficaria incurso no crime de insurreição (Lei nº 9, 13.5.1835, artigo 7º)!

Criam-se assim, em 1835, disposições legais draconianas, na maioria mas não apenas provinciais — pois a notícia da abortada revolta dos malês tinha ecoado ampliadamente nas províncias do sul —, autorizando, por exemplo, a expulsar da província "africanos forros de qualquer sexo" sob simples *suspeita* de promoverem a insurreição de escravos. Na realidade, trata-se de tentar expulsá-los do país, pois o artigo 5º manda que toda embarcação que for para a África leve a bordo suspeitos (*sic*) e os desembarque na costa africana. Um pesado imposto de 10 mil-réis anuais passa a ser aplicado aos africanos forros da província (artigo 8º). Significativamente, ficavam dispensados desse imposto os delatores, os inválidos e os libertos africanos que trabalhassem em "fábricas grandes da província (açúcar, algodão)", desde que residissem na propriedade e o dono se responsabilizasse por sua conduta (Lei nº 9 de 13.5.1835, *Leis e resoluções...*). Ficam patentes novamente as duas articulações da legislação: resguardavam-se os libertos nas grandes propriedades rurais, mas não tinham proteção os que se estivessem estabelecidos de forma independente; estimulavam-se, por outro lado, as delações em nome da segurança provincial.

A justificativa da expulsão sumária sob simples suspeita é também elucidativa. Comenta o chefe da polícia e futuro presidente da província da Bahia:

> não sendo os Africanos libertos nascidos no Brasil e possuindo hua lingoagem, costumes e até religião differente dos Brasileiros, e pelo último acontecimento declarando-se tão inimigos da nossa existência política; elles não podem jamais ser considerados cidadãos brasileiros para gozar das garantias afiançadas pela Constituição, antes devendo-se reputar estrangeiros de Nações com que o Brasil se não acha ligado, por algum tratado, podem sem injustiça serem expulsos quando suspeitos ou perigosos" (Souza Martins para Ministério da Justiça, em 14.2.1835, AEBa, PP, CGI, vol. 682, fl. 10-10v, *apud* J. J. Reis, 1976: 382).

A mesma noção de que os africanos libertos não gozavam nem do status de brasileiro nem das garantias de estrangeiros protegidos por seu país de origem era explicitamente enunciada durante o combate aos sediciosos. O chefe da polícia, ao instruir os delegados para que fizessem buscas nas casas de africanos, lembrava-lhes que não se embaraçassem de cuidados supérfluos, já que nenhum africano gozava nem de direitos de cidadão nem de privilégios de estrangeiro (Arquivo Público da Bahia, 1. de E. f. 6v., *apud* Pierre Verger 1968: 338).

Uma série de medidas discriminatórias drásticas contra os africanos foi tomada na cauda da insurreição de 1835. Perduraram cerca de quarenta anos, pois só foram revogadas na resolução 1250, de 28.6.1872 (Luiz Vidal, 1886).

A maioria das medidas era um convite nem sempre velado à emigração voluntária,[12] dirigido a todos os libertos africanos que não estivessem sujeitos à estrita dependência dos grandes proprietários rurais. Considerava-se claramente que estes eram os únicos capazes de manter a disciplina entre os africanos. Os escravos urbanos, deixados a maior parte do tempo a si mesmos, vendendo livremente nas ruas ou alugando seus serviços em troca de um jornal pago a seus senhores, muitas vezes alugando ou subalugando quartos independentes, eram já considerados um perigo que a imprevidência de toda uma população urbana que vivia às suas custas estava fomentando. Para que acrescentar a essa população inquieta e inquietante os libertos africanos, sobre os quais não se tinham os mesmos meios de coerção, e justamente quando a lavoura sempre estava necessitada de braços? Conseguir a transferência dos libertos para o campo unia a segurança às necessidades de mão de obra. Se não fosse possível, a medida alternativa era expulsá-los do Império. A Assembleia Legislativa da província da Bahia, em maio de 1835, pede à Assembleia Geral que considere a urgente necessidade do estabelecimento de uma colônia em qualquer ponto da costa da África para repatriar todo africano que se alforriasse, dado o espírito de rebeldia e de desrespeito demonstrado pelos libertos (PRO,

12. Um correspondente inglês do Foreign Office comenta a propósito dessas medidas: "após a última rebelião dos negros na Bahia, uma espécie de *lei dos estrangeiros* foi decretada pelos poderes legislativos dessa província, dando ao governo provincial o poder de mandar embora do país os africanos libertos, a qualquer momento e em qualquer quantidade, se isso for julgado necessário à segurança pública" (Fox a Palmerston, Rio de Janeiro, 5 de janeiro de 1836, FO 84/204, *apud* P. Verger, 1968: 357).

FO 84/175, *apud* P. Verger, 1968: 356). O sentido de pátria era aqui o mais amplo possível: toda a África era considerada a pátria de um africano, qualquer que fosse sua origem étnica. Pensa-se aparentemente em Angola (P. Verger, 1968: 357). Veremos que há vários testemunhos de propostas nesse sentido.

Mas voltemos ao detalhe das medidas legais tomadas nesta perspectiva: em 1835, proibia-se aos africanos libertos adquirir bens de raiz e anulavam-se os contratos já celebrados (Lei nº 9, de 13.5.1835, artigo 176). A partir daí, muitos africanos começam a pôr seus bens fundiários em nomes de terceiros, o que transparece, por exemplo, em vários testamentos de libertos africanos publicados por M. I. Cortes de Oliveira, 1979: 88ss. Isso, aliás, se torna rapidamente sabido, e anos mais tarde o presidente da província queixa-se de que os africanos sonegam impostos e que por "terem seus bens de algum valor em nome alheio, não é fácil sequestrar-lhes coisa alguma", de tal maneira que recomenda que fiquem sujeitos a prisão administrativa. E conclui com a ladainha corrente: A Lei nº 9, de 13 de maio de 1835, já tinha reconhecido "não haver outra medida eficaz contra as astúcias d'esses contribuintes, que mesmo por algumas considerações políticas, não estão no caso de merecer uma legislação indulgente" (Francisco Gonçalves Martins, Falla, 1849: 49).

A lei de 1835, acima referida, também proibia alugar ou arrendar casas a escravos ou a africanos libertos, a não ser com autorização especial do juiz (artigo 18). Os africanos tinham ainda de se fazer arrolar anualmente e pagar a taxa de 10 mil-réis (artigo 8º), sob pena de serem presos por até dois meses (artigo 15). Em 1842, os africanos ficavam obrigados a tirar anualmente seu título de residência, que só era emitido se houvessem pagado o imposto (Lei nº 179, de 10.6.1842).

Esse imposto, extremamente pesado, de 10 mil-réis anuais, é abrandado para certas categorias em 1848 e restrito aos "africanos livres de ambos os sexos para poderem mercadejar", isentando porém "aquelles que tiverem tão diminuto negócio e não possão supportar", entendendo-se por diminuto o negócio que não chegasse ao lucro de 100 mil-réis ao ano. Os africanos livres ou libertos carregadores de cadeirinha passavam por essa lei a pagar 6 mil-réis, sendo porém mantida a forte soma de 10 mil-réis de imposto anual aos africanos livres, libertos ou escravos que remassem saveiros e alvarengas (Lei nº 344, de 5.8.1848; capítulo 11, artigo 2º, parágrafos 32 e 35; Regulamento de 21.2.1849, *in Leis e resoluções...*).

Mas em 1849 e por quatro anos consecutivos se torna presidente da província da Bahia Francisco Gonçalves Martins, nada menos que o antigo chefe da

Polícia da Bahia na época da revolta dos malês e organizador da repressão à Sabinada, em 1837 (P. Verger, 1968: 373). Além da obsessiva preocupação com o perigo africano e um aparente rancor, características possivelmente idiossincráticas, Francisco Gonçalves Martins chega ao governo numa época crucial, a do término efetivo do tráfico africano. Com a cessação de um abastecimento de mão de obra que havia durado três séculos, impõe-se de forma mais imediata a redefinição dos papéis: afinal, para que eram os escravos e para que os libertos? A resposta era tida por óbvia: para a grande agricultura. Os escravos urbanos eram seja um luxo desnecessário das famílias abastadas — quando fossem escravos domésticos —, seja o ganha-pão de toda uma população que incluía libertos, pequenos artesãos, viúvas, pessoas que pesavam pouco na balança política. Os escravos que fossem, pois, revertidos para a lavoura, e se possível os libertos também.

No Rio de Janeiro, segundo Mary Karasch (1972), encerra-se nessa época um período particularmente favorável à ascensão econômica da população negra urbana, escrava ou liberta, e inicia-se o êxodo para o campo. O movimento é sem dúvida generalizado.[13] Na Bahia, acrescia-se a isso o espantalho ainda presente das insurreições de escravos. Entendia-se que os escravos de ganho, praticamente independentes de seus senhores, eram um perigo potencial não desprezível. Quanto aos libertos, sabe-se que sobre eles pesavam todas as suspeições policiais. É, portanto, dentro dessa política geral de transferência de escravos urbanos para o campo e de uma política mais específica, guiada por questões de segurança em Salvador, que devemos entender a gestão do novo presidente da província. No entanto, o zelo com que se empenha nessa política — e que se abranda com seu sucessor — tem suas razões no chefe de polícia que foi.

13. O projeto dos presidentes de província era evidentemente transferir os escravos urbanos para a agricultura da província. Como é sabido, o que aconteceu de fato foi a transferência para as zonas cafeeiras, e não para o interior das províncias economicamente decadentes do açúcar. É essencialmente o Vale do Paraíba que absorve nessa época a mão de obra escrava das outras províncias. A partir de 1855, começam os presidentes das províncias do Nordeste a lamentar a saída maciça dos escravos válidos, lamento que se torna uma ladainha com o correr dos anos. No entanto, parece que de fato escravos urbanos foram proporcionalmente mais afetados por esse êxodo. Em 1855, por exemplo, saíram da Bahia 1835 escravos (dos quais 1692 foram para o Rio), sendo 583 tirados da lavoura e 836 da cidade e seu termo, vilas e povoações, além de 416 sem declaração de procedência (J. Maurício Wanderley, 1855, Falla...).



As negras minas, tanto escravas como libertas, detinham o monopólio do mercado. Mas, a partir de 1849, um pesado imposto recaía na Bahia sobre os africanos libertos que mercadejavam. Isso era parte de uma perseguição sistemática aos libertos africanos, que são pesadamente taxados e encorajados a deixar o Brasil. Fotografia de Christiano Jr., *c.* 1865. [Museu Imperial/ IBRAM/ MinC]

É, portanto, na gestão de Francisco Gonçalves Martins, ironicamente tão apreciado pelos diplomatas ingleses por seu entusiasmo pelo trabalho livre e por sua aversão à escravidão (na verdade, uma aversão aos escravos), que será reativada a perseguição aos africanos libertos em nome da segurança pública e que se dará um dos episódios mais significativos no capítulo da sua exclusão legal. Trata-se da questão dos saveiristas de Salvador, que deixou sem emprego 750 africanos.

As ideias mestras do novo presidente da província, que já vimos quais eram, são apregoadas na sua Falla de 1851: limitar o negro à esfera da agricultura, "último trabalho que será partilhado pelos homens livres do País" (p. 34), compensar o término do tráfico africano promovendo a saída da cidade para o interior de "grande número dispensável de escravos" e favorecer o trabalho livre nas cidades, excluindo porém os africanos libertos. Estes, em nome da segurança pública, são encorajados a voltar para a África (Falla, 1851: 34-5).

A primeira parte desse programa, a de transferência dos escravos para a grande agricultura, é perseguida ampliando as exclusões dos escravos de certas ocupações. Proíbe-se assim aos escravos aprender ofícios, fiscalizando-se estritamente as oficinas particulares; excluem-se artífices escravos nas repartições públicas e obras do governo provincial (já o eram do governo imperial); por fim, estende-se aos artífices africanos, escravos ou libertos, a exorbitante taxa de 10 mil-réis (Lei nº 420, de 7.6.1851, capítulo II, artigo 2º, parágrafo 26). Tão exorbitante que, em 1854, o novo presidente da província declarava: "o imposto sobre os africanos livres que mercadejarem ou exercerem qualquer ofício mecânico me parece destituído de razão e até mesmo inhumano" (João M. Wanderley, 1854, Falla p. 20).

Quanto à segunda parte do programa, este, como já vimos, mais específico à província, foi implementado não só pela exclusão acima referida dos africanos de várias ocupações, sobretudo marítimas e ofícios mecânicos, não só pela existência de uma taxa discriminatória sobre eles, mas explicitamente lhes oferecendo quitação dessa taxa ou de outros impostos desde que "se propozerem a retirar, e effectivamente retiraram para fora do imperio, dentro do prazo de tres meses, com condição de não poderem mais voltar" (Lei nº 420, de 7.6.1851). Isso supunha que voltassem evidentemente às próprias custas.

Para encorajar mais ainda o retorno à África, e reavivar o sentimento de

insegurança na população, a polícia, em 1853, fazia buscas contínuas, sob a alegação de conspirações, nas casas de libertos nagôs e minas, e enchia as prisões de libertos africanos. O cônsul inglês que relata esses fatos acha que os temores expressos pelo governo provincial eram francamente desmedidos quando comparados aos fatos concretos, ou melhor, à sua ausência, e afirma que todas essas medidas não eram senão formas de reativar o sentimento de insegurança pública e de forçar os libertos africanos a voltar para a África (PRO, FO 84/912, Morgan, Bahia, 13 de maio de 1853 e 6 de junho de 1853, *apud* Pierre Verger, 1968: 537-8). Escrevendo sobre 1856, o vice-cônsul inglês da Bahia, Wetherell, menciona que a posse dos "elegantes escritos árabes" era o suficiente para a polícia "clamar por conspirações e assassinatos, insurreições de escravos e matanças. E os pobres negros são encarcerados e talvez banidos, sendo esses caracteres *místicos* seu maior crime atestado (J. Wetherell, 1860: 138). Aparentemente, o chefe da polícia da Bahia chegou a tentar impor a um navio holandês que levasse para El Mina (na costa da atual Gana) africanos libertos que se achavam presos. Isso sem sequer o governo pagar a passagem, e separando esses africanos de suas famílias (*ibidem*, *apud P.* Verger. 1968: 538). Que essa saída era destinada a ser sem retorno fica claro pelas disposições que perduram no sentido de impedir o desembarque de liberto africano. Ainda em 1868, a polícia do porto verifica todos os passaportes de passageiros em todos os navios nacionais e estrangeiros, para fazer cumprir a velha lei de 1831 (7.11.1831) "prohibitiva do desembarque de qualquer liberto que não for brazileiro nos nossos portos" (José Bonifácio Nascentes de Azambuja, 1868. *Relatório...*, documentos anexos, p. 10).

A HOMOGENEIDADE DA NAÇÃO E A EXCLUSÃO DOS AFRICANOS

Posso ter dado a impressão, nas páginas anteriores, de que a exclusão dos africanos do país era uma política restrita à Bahia em certos momentos de paroxismo de seus temores e fobias. Não me parece, no entanto, que fosse um fenômeno tão isolado. Embora seja esse um capítulo que até agora curiosamente nunca foi comentado, há indícios conclusivos de que uma corrente de opinião nas camadas dominantes durante essa primeira metade do século XIX pensava seriamente na deportação maciça da população negra.

Lembremos de partida que os autores brasileiros, mesmo os menos conhecidos, ou eram parte da classe política ou escreviam diretamente à sua intenção. As suas especulações ideológicas estavam próximas das decisões, mesmo que representassem uma corrente minoritária. É dentro dessa estreita conexão com o poder que temos de avaliar o que segue.

Com a Independência, havia começado a ser levantada com insistência a questão da legitimidade e da viabilidade da nova nação. Essa legitimidade passava na época por pelo menos duas dimensões. Havia uma legitimidade que poderíamos chamar territorial, que dizia respeito aos títulos que fundamentavam a ocupação do espaço brasileiro, e títulos que tinham de ser necessariamente contrastantes com os que a Coroa portuguesa podia reivindicar. É de amplo conhecimento que a pretensão a uma continuidade genealógica com os indígenas foi o mecanismo simbólico de maior força nos anos que se seguiram à Independência. O índio passou a representar o Brasil como um todo e a população brasileira passou a enfatizar raízes — sobretudo imaginárias — indígenas. Nas caricaturas da primeira metade do século XIX, nos monumentos públicos celebrando a Independência, era o índio que simbolizava a nova nação. Na Bahia, conta Manoel Querino que, por ocasião da Independência, um "caboclo", um velho índio de carne e osso — parece, aliás, que se tratava de um mestiço —, foi triunfalmente entronizado nas ruas de Salvador. Depois disso, a cada ano, pelo 2 de julho, data da Independência na Bahia, passeava-se uma charola enfeitada com a figura, agora esculpida, de um caboclo, e alguns anos depois uma segunda charola com uma cabocla era acrescentada ao desfile. Nessa mesma Bahia indianista, chegou a haver um motim quando da inauguração do pano de boca do Teatro São Pedro, por acharem os brasileiros que os índios estavam pintados em atitudes subservientes, depondo as armas diante de Tomé de Sousa. Tudo isso é amplamente conhecido, e basta lembrar que é a época do indianismo em literatura, da proposta do tupi como língua oficial, das mudanças de nomes e das genealogias em busca de ancestralidades indígenas.[14]

No plano ideológico, a nova nação tinha, pois, de se enraizar no território que reivindicava. O recurso genealógico posto em funcionamento, o de resgatar hipotéticas avós indígenas, apesar de sua força, ainda era insatisfatório. Perce-

14. Antonio Candido (1964), *Formação da literatura brasileira*, ou de Afrânio Coutinho (1955-8), *A literatura no Brasil*, 4 vols., David Miller (1942), *The Indian in Brazilian literature*.

be-se que, ao mesmo tempo que se funda um novo Estado, era preciso fundar uma nação que lhe servisse de substrato.

A maneira de definir a nação, por sua vez, era essencial num Estado que tentava conciliar as ideias liberais de que se achava contaminado com a estratificação de poder que queria preservar. O que quero dizer é que um modo tácito de manter as relações de poder sem ter de enunciá-las explicitamente — o que contrariaria flagrantemente o postulado básico da "igualdade" liberal — é definir de forma restritiva a nação e a cidadania. "Não sabem como estabelecer uma representação nacional; os homens de cor os embaraçam", escrevia já Tollenare (1956 [1818]: 194) sobre os revolucionários pernambucanos de 1817 às voltas com o mesmo problema de conciliar sua admiração pela Constituição francesa de 1795 com a ineludível realidade. A nação, para ter existência legítima — e esta é a segunda dimensão da questão da legitimidade —, tem de supor, nesse começo do século XIX, a homogeneidade: possivelmente para se aproximar da noção de Estado-nação europeia. A ideia mestra, por exemplo, em José Bonifácio é de que uma nação tem de ser homogênea para ser legítima: tem de ser homogênea para ser estável também, e até plausível. "Cuidemos desde já em combinar sabiamente tantos elementos discordes e contrários, e em *amalgamar* tantos metaes diversos, para que saia um *Todo* homogêneo e compacto, que se não esfarelle ao pequeno toque de qualquer nova convulsão política" (J. Bonifácio, 1910 [1823], p. 50, grifos originais).

Mas que homogeneidade era essa? José Bonifácio a pensa sob duas espécies concomitantes: uma homogeneidade "*physica e civil*". O que entendia por homogeneidade civil é explícito: um país dividido em senhores e escravos era um país instável, desprovido de pacto social. Somente um país de livres poderia de fato constituir uma nação homogênea, "fundada na Moral e na Razão". Essa homogeneidade de condição era a garantia da viabilidade do Estado: "como poderá haver uma Constituição liberal e duradoura em hum paiz continuamente habitado por uma multidão immensa de escravos brutaes e inimigos?" (J. Bonifácio, *ibidem*, p. 49).

Mas o acesso à igualdade civil seria suficiente? Onde José Bonifácio cala, outro antiescravista, aliás diretor do Museu Nacional, Burlamaqui, é explícito: "Nada está mais claramente escripto no livro dos destinos como a libertação desta classe de homens, e be também certo que as duas raças igualmente livres

não podem viver debaixo do mesmo governo: a natureza, o habito e a opinião tem estabellecido entre ellas barreiras indestructíveis" (Burlamaqui, 1837: 91).

Em suma, restava a questão da "homogeneidade *physica*". José Bonifácio não fala e é difícil afirmar que pensa na exclusão do negro. No entanto, a pequena frase acima, em que se refere aos escravos brutais e inimigos, deixa entrever que o resvalar frequente entre os antiescravistas da primeira metade do século XIX dos atributos da escravidão para atributos do escravo está presente: brutais e inimigos aqui associados são adjetivos de espécies diferentes. É-se inimigo de uma ordem social opressiva, mas é-se brutal no absoluto.

A homogeneidade *physica*, além disso, não foi pensada no século XIX nos mesmos termos em que viria a ser no século XX: a raça mestiça não era certamente um valor defendido no Império, e seria anacrônico pensar que José Bonifácio estivesse advogando uma homogeneidade *physica* baseada numa miscigenação generalizada. Mesmo Sílvio Romero, que já no fim do século vai atenuar as previsões funestas que acompanhavam a miscigenação real do Brasil, o fará com a esperança de um branqueamento possível.

Seja como for, o que José Bonifácio silencia será no entanto dito em alto e bom som pelos antiescravistas das décadas de 1830 e 1840: a homogeneidade necessária à existência da nação passava pela exclusão dos negros. Uma nação de livres, sim, mas de livres brancos.

De modo significativo, a questão continua a ser tratada em duas linguagens que se querem paralelas mas que costumam se fundir, uma "política", a outra "natural", em parte talvez porque o político se pensava fundado na natureza. A nação fisicamente homogênea era o sustentáculo e a precondição da nação civilmente homogênea. Ora, essa nação almejada, necessariamente homogênea, poderia ser formada a partir de grupos sociais historicamente antagônicos e naturalmente heterogêneos? "Convirá", escreve Burlamaqui, "que fique no paiz huma tão grande população de libertos, de *raça absolutamente diversa* da que a dominou? Poderá prosperar *e mesmo existir huma Nação*, composta de raças estranhas e que de nenhuma sorte podem ter ligação?" (Burlamaqui, 1837: 94, grifos meus).

Uns anos mais tarde, Nicolau Rodrigues França Leite, presidente da efêmera "Sociedade pela Supressão do Tráfico de Escravos e pela Promoção da Colonização e da Civilização dos Aborígines", fundada em 1850, chegava a acusar o tráfico, em seu discurso inaugural, de calamitosas consequências por ter introduzido a população negra e multiplicado as raças, "impedindo as duas

raças [os brancos e os índios] de se unirem, os conquistadores e os conquistados" (Hudson a Palmerston, Rio, 10 de outubro de 1850, Encl. *2 in* nº 119, PP 1851, LVI, parte II, p. 293). Os índios, graças a seu status simbólico privilegiado (que era o reverso de seu status concreto), entravam como conquistados no projeto de uma nação homogênea, evidentemente no plano ideológico. Mas, nesse mesmo plano, os negros eram excluídos e até obstavam, estorvavam a constituição de uma nação que se supunha mameluca.

O resultado lógico dessa exclusão da nacionalidade era esperadamente a exclusão do Império. Burlamaqui é nesse ponto muito explícito: "Não se pense", escreve ele, "que propondo a abolição da escravidão, o meu voto seja de conservar no paiz a raça libertada: nem isto conviria de sorte alguma à raça dominante, nem tão pouco à raça dominada" (p. 94), tendo em vista, explica, os preconceitos dos senhores e os ressentimentos dos escravos. "Ainda de nós depende o estatuir hum modo de emancipação e deportação progressiva, de maneira que o mal diminua pacificamente por uma gradação lenta e insensível, e que os escravos sejam substituídos *pari passu* por trabalhadores livres e de raça branca" (p. 91). Continua propondo que o governo estabeleça uma colônia em qualquer lugar da África, "à imitação das que possuem os americanos do Norte, decretando fundos sufficientes para a compra do local, transporte dos escravos libertados, compra dos instrumentos e utensílios necessários à sua subsistência no primeiro ano". E conclui num arroubo:

> Além dos benefícios que devem resultar de nos livrar-mos de huma tal praga; quem não vê n'estes estabelecimentos hum acto de grandeza e gloria para o nosso paiz, e huma origem de commercio vantajoso! Grandeza e gloria, porque assim poremos de par com a Gram-Bretanha e a America do Norte, na grande obra da civilisação da África; de commercio vantajoso, porque os generos produzidos n'estas Colonias servirão de objeto de troca para os que produz o nosso paiz, e portanto de hum commercio que deve tomar huma grande latitude com a África inteira, a quem estas Colonias servirão de entreposto (Burlamaqui, 1837: 95-6).

Pode parecer, pelo extenso uso que fiz de Burlamaqui, que as ideias de deportação se restringiam a uns fanáticos ideólogos, sem consequências práticas. Há indícios de que assim não foi, e que foram sobretudo as precárias finanças do Império que impediram a consecução de tão grandiosos projetos.

O Brasil não parecia ter meios de fazer uma colônia africana, embora tivesse a vontade. Angola, sondada, havia recusado (P. Verger, 1966: 357). Tinha no fundo que contar apenas com suas leis repressivas e com a iniciativa privada dos africanos que tentava afugentar. Após a lei de 13 de maio de 1835, consecutiva à revolta dos malês, que permitia "reexportar africanos forros de qualquer sexo, suspeitos de promover de algum modo a insurreição de escravos", além dos 150 africanos libertos deportados, setecentos pedem passaportes para fora do Império. Calmon du Pin e Almeida, deputado pela Bahia, ex-ministro das Relações Exteriores, felicita-se nesse mesmo ano de que a Divina Providência permitisse que, ao mesmo tempo que se extirpava do Brasil a ameaça de insurreições e se cedia o lugar a uma "mão de obra mais útil", se formasse assim na África "um núcleo de população, ou talvez um novo Estado que, participando de nossa civilização e de nossa lingoa, contribuirá um dia para a extensão de nosso commercio e nossa indústria nascente" (*apud* Pierre Verger, 1966: 359, 363-4).

NEGRO É ESCRAVO

Uma das dimensões dessa dificuldade de abrir espaço para o liberto negro é que seu estatuto era problemático por definição. Resumindo em duas palavras o que tentarei comprovar, negro e escravo eram pensados como categorias coextensivas. Conceitualmente, ser negro era ser escravo e ser escravo era ser negro.

Há uma infinidade de indícios nesse sentido, a partir, aliás, da própria nomenclatura. "Negro" tinha no uso diário o significado de escravo (fosse ele cabra, mulato, pardo) e se aplicava até aos índios escravizados, "negros da terra". Um alvará do tempo do marquês do Pombal o revela, quando proíbe expressamente se chamar de negros aos índios (ao mesmo tempo que os liberta).

Escravo era negro, e preferivelmente africano, e é significativo analisar como eram tratados os flagrantes desvios desse padrão conceitual. A existência de escravos claros, quase brancos, era um escândalo. Havia que pensar nos escravos como uma espécie diferente. "O primeiro objecto que fere os olhos de um viajante Europeu he a multidão de escravos de cor, alguns tão brancos como seus mesmos senhores... Em muitas combinações de sangues diversos, a origem africana tem desaparecido, e os escravos vieram a ser da *mesma espécie* que seus senhores" (Burlamaqui, 1837: 30). A atitude se reencontra ao longo do século

XIX: drama da escrava Isaura (branca) de Bernardo de Guimarães, apelos à opinião pública para libertar escravos claros. Pierre Verger cita vários extratos eloquentes do *Jornal da Bahia* da década de 1850:

> Uma mulher de 18 anos, quase branca, foi ontem trazida à delegacia de polícia para ser enviada ao Rio de Janeiro. Despertou entre os empregados tais sentimentos de comiseração que, com o consentimento do digno chefe dessa repartição, abriram uma subscrição em favor do resgate da infeliz escrava. Sua Excelência o Presidente [da província] contribuiu" (*Jornal da Bahia*, 15.3.1855).

> Ação digna de louvor. Há alguns dias fazia-se na Bahia um leilão [...] no qual havia uma criança de 17 meses mais clara do que muitas pessoas brancas. Um dos assistentes, o senhor Matheus dos Santos, condoído, ofereceu imediatamente a quantia necessária para conceder-lhe a liberdade e a carta de alforria foi imediatamente lavrada. Ações como esta não devem ficar ocultas (*Jornal da Bahia*, 7.2.1859).

A ordem em que o famoso projeto de José Bonifácio recomendava que se alforriassem os escravos é também elucidativa do mesmo pressuposto: primeiro os mulatos, depois os crioulos, enfim os africanos (José Bonifácio, 1823, *Representação*, artigo XXV: "nas manumissões que se fizerem pela Caixa de Piedade, serão preferidos os mulatos aos outros escravos, e os crioulos aos da Costa"). É significativo, me parece, da grande mudança pós-abolição do tráfico, que a ordem de preferência para a alforria pelo fundo de emancipação após a Lei do Ventre Livre se apoie em critérios totalmente diferentes, que não mencionam a cor da pele (Decreto nº 5135, de 13.11.1872, artigo 27).

O indício mais elucidativo talvez seja dado pelo reverendo Walsh: conta que as ordens religiosas engajadas em criação de escravos tinham especial cuidado em criar escravos escuros, obrigando os mulatos claros a casar com mais escuros do que eles, "ficando os bons padres alarmados com a perspectiva de manter em escravidão caras humanas tão claras quanto as deles" (R. Walsh, 1833, vol. 2: 194; ver também H. Koster, 1816a: 426, e Th. Ewbank, 1856: 370). Donde a alforria que o abade beneditino do Mosteiro de São Paulo teria pedido em 1865 (ao geral da Ordem de São Bento) em favor de mil escravos pardos "quase brancos" para servir na guerra do Paraguai. É Perdigão Malheiro que cita esse caso em apoio da "repugnância notória à escravidão de gente de cor

clara" (Perdigão Malheiro, 1976 [1867], tomo 2: 97, nº 368) e conclui com evidente satisfação que, "se não fora a cor escura, os nossos costumes não tolerariam mais a escravidão".

Inversamente, ser negro era suficiente para ser presumido escravo. Quando três súditos britânicos de Serra Leoa, embarcados à traição, marcados a ferro no braço e vendidos na Bahia e no Rio, se queixam ao cônsul inglês, as autoridades brasileiras decidem que o ônus da prova de que não são escravos pertence aos queixosos africanos. Até prova em contrário, são escravos (Hudson a Palmerston, Rio de Janeiro, 17 de dezembro de 1850, nº 164, Encl. 2). Exemplos desse tipo são legião, assim como de libertos ou ingênuos ilegalmente escravizados. O negro era, de saída, até prova em contrário, um escravo. Daí ser tão importante para o liberto ter a prova de sua liberdade consignada em cartório e um atestado sempre à mão.[15]

Era comum a assimilação abusiva de escravos e libertos negros. A polícia, em todo caso, não parecia fazer distinção. Na Paraíba, em 1844, escravos ou negros livres achados nas ruas depois do entardecer "sem ordem de seus senhores" (mas que senhores, nesse último caso?) eram levados à delegacia de polícia e açoitados (Newcomen a Aberdeen, Paraíba, 3 de fevereiro de 1845, PP *Confidential prints* 316).

O africano, esse então era escravo por definição. Os famosos africanos livres, escravos apresados em navios negreiros ao chegar à costa brasileira, após a lei de 1831, e portanto livres *de jure* mas de fato escravizados, eram uma contradição em termos. Nas disposições que a Comissão Mista brasileira e britânica tomou a favor deles estava a exigência (nunca cumprida) de que levassem pendurado ao pescoço um atestado oficial de sua liberdade.[16]

15. Como diria mais tarde José do Patrocínio: "O homem de cor precisa de provar que é livre" (*apud* F. Fernandes e Bastide, 1955: 82). "Pretos fugidos, que se presumão ser escravos" (*sic*) eram, pelo menos até 1835, conservados de seis a sete meses no Calabouço enquanto se conferiam suas alegações de que eram libertos ou livres (*Colleção das leis do Império do Brasil*, Justiça, 28 de novembro de 1835, nº 333, p. 301, e Justiça, 12 de dezembro de 1835, nº 344, p. 310). Em 1837, o ministro fazia saber aos presidentes das províncias que, para "evitar que os libertos sejam presos como escravos", se devia mandar que "os libertos que sahirem para fóra da Província onde residirem, ou nella viajarem, tragão consigo suas cartas de alforria, fazendo dellas menção nos passaportes" (*Colleção das leis*, 10 de junho de 1837, nº 285, p. 285).

16. Por instrução do ministro das Relações Exteriores ao juiz de órfãos (encarregado dos africanos livres) datada de 29 de outubro de 1834, além do certificado de emancipação, dever-se-ia dar

Uma das consequências significativas dessa automática inclusão dos africanos entre os escravos era que os libertos africanos, pelo menos segundo Koster, preferiam ficar nas proximidades da propriedade rural onde haviam sido escravos a se estabelecer alhures e incorrer na suspeita de serem escravos fujões (Koster, 1816a: 440).

Tentava-se assim fazer coincidir status e cor da pele. O "enegrecimento" dos escravos que os criatórios das ordens religiosas estimulavam era análogo em intenção ao "embranquecimento" dos bem-sucedidos.

A miscigenação tão apregoada só tornava o exercício eventualmente mais difícil, mas não o anulava. Degler parece acreditar, como vimos, que "a existência de mulatos dilui e portanto abranda a linha divisória entre brancos e pretos" (1971: 225). Essa é mais uma dessas reificações que pontilham o estudo da escravidão como pontilham seu exercício até a Abolição. Porém, mais decisivas do que a natureza são as qualificações sociais, as classificações políticas que se lhe impõem: a miscigenação apenas exigia um esforço adicional para fazer a condição legal e a cor da pele coincidir.

A COMPETIÇÃO PELO MERCADO DE TRABALHO

Contrariamente ao que supõem Marvin Harris e Degler, nem nas cidades nem no campo havia uma compartimentalização das tarefas ou funções para escravos e libertos ou livres pobres, talvez com a única exceção dos empregados domésticos, até meados do século XIX. Até então, os criados eram sempre escravos, escravos próprios ou alugados. É só por volta de 1870, e na Corte, que o Rubião de *Quincas Borba* se acha na obrigação, bem a contragosto, de contratar um criado espanhol. Na cidade do Rio de Janeiro, escravos eram "carpinteiros, pedreiros, calçadores de rua, tipógrafos, pintores de tabuletas e ornamentais, marceneiros de carruagens e de cômodas, fabricantes de ornatos militares, de lâmpadas, prateiros, ourives e litógrafos", escultores e ferreiros (Th. Ewbank,

ao africano livre, para que a carregasse pendurada ao pescoço, uma caixinha de latão com uma carta que o declarasse livre e seus serviços sujeitos a contrato. O mesmo documento deveria conter os sinais, nome, sexo, idade provável do africano (Samo a Aberdeen, Rio, 22 de novembro de 1843, encl. 4, p. 1845, vol. XLIX).

1856: 195). Mas feitores também, tanto na cidade (Th. Ewbank, 1856: 193) quanto no campo (H. Koster, 1816a).[17]

Todas essas profissões eram desempenhadas tanto por libertos como por livres, e a concorrência em muitas ocasiões foi acirrada. Um decreto de 25 de junho de 1831, por exemplo, proibia "a admissão de escravos como trabalhadores ou como oficiais das artes necessários nas estações públicas da província da Bahia, enquanto houverem ingênuos ou libertos que nellas queirão empregar-se" (Nabuco de Araújo, vol. 7: 328-9, e *Colleção das Leis do Império*, 1830: 24). Deve-se ter em conta que os escravos representavam não os próprios interesses, mas os de seus senhores, que procuravam ocupar totalmente o mercado de trabalho. Assim, por exemplo, lei de 1830 mandava "despedir os escravos do serviço das repartições [da Marinha] em que seus senhores são empregados" (Marinha, 17.8.1830, *Colleção das leis do Império*: 118). A concorrência desigual que os senhores de escravos faziam aos livres pobres foi ressaltada tanto por Vilhena (vide adiante) como por Burlamaqui (1837: 61): "Os escravos dos senhores que são seus concorrentes [dos livres] serão protegidos em atenção aos senhores". E depois: "A agricultura, as artes grosseiras, o serviço doméstico e outros he monopólio dos senhores de escravos" (p. 132). Em 1813 e 1821, os sapateiros do Rio protestaram através de sua irmandade contra o uso de trabalho escravo na manufatura e venda de sapatos (M. Karasch, 1975: 388). Brancos brasileiros, crioulos e africanos libertos, além de escravos de ganho, competiram no mercado de trabalho entre si e com os estrangeiros, europeus que vinham para a Corte; na sua comédia ambientada no Rio de Janeiro de 1845, *O caixeiro da taverna*, Martins Pena põe em cena essas queixas:

> Francisco: Ora, dize-me o que pode fazer um pobre latoeiro do país, quando a rua do Ouvidor está cheia de latoeiros e lampistas franceses? Meu caro, se não fossem as seringas que fazemos para os moleques brincarem o entrudo, não sei o que seria de nós.
>
> Manuel: Se vocês trabalhassem tão bem como eles...
>
> Francisco: É um engano, é uma mania e todos vão com ela; é obra estrangeira e basta! Não se vê por esta cidade senão alfaiates franceses, dentistas americanos,

17. É, portanto, sem fundamento a inferência de que, por empregar negros libertos como feitores, os brasileiros mostravam não temer os negros como tais, apenas os escravos, como afirma Degler. Escravos e livres eram empregados como feitores, e o que isso prova é a efetividade do sistema de cooptação, inclusive dos escravos.

maquinistas ingleses, médicos alemães, relojoeiros suíços, cabeleireiros franceses, estrangeiros de todas as seis partes do mundo. E resistam os artistas do país, se são capazes, a essa torrente.

Houve também algumas tentativas mais ou menos bem-sucedidas de monopolizar certos setores, por parte dos escravos ou libertos urbanos. Sabemos de alguns exemplos. Um desses monopólios era o dos carregadores de café no Rio de Janeiro do século XIX: os negros minas, escravos de ganho ou libertos, tinham aparentemente se apropriado do ramo. Era um serviço pesadíssimo, que implicava deformidades e uma esperança de vida reduzida, que um cirurgião da Marinha inglesa diz ser de apenas oito anos[18] e que Ewbank avalia em dez anos, mas que permitia ganhos razoáveis.[19]

Há várias descrições dessas turmas de estivadores, que andavam em passo rápido, quase correndo ("*a sort of jog-trot almost*", dirá um mercador inglês de Liverpool, J. B. Moore, que morou catorze anos no Rio, Select Committee on the Slave Trade, PP 1847-1848, XXII, p. 431), carregando sacas de 160 libras de café por mais de meia milha, atrás de um chefe de turma, cantando ao ritmo do chocalho que ele agita (Th. Ewbank, 1856: 118).

Outro ramo que parecia monopolizado, dessa vez por mulheres africanas, era o mercado. Provavelmente se tratava de mulheres da África Ocidental, onde o monopólio dos mercados de víveres pelas mulheres é tradicional. Há poucas informações sobre o assunto, mas Mary Karasch (1975: 382) escreve que libertas africanas parecem possuir na primeira metade do século XIX muitas das bancas do mercado do Rio. O senador Hollanda Cavalcanti, em 1850, afirma que basta ir ao mercado de peixe, de criação, de fruta ou de verduras para se ver que a maior parte dos vendedores são libertos ostentando ainda as marcas tribais (Hudson a Palmerston, Rio de Janeiro, 27 de julho de 1850, Encl. 2 *in* nº 85), e o americano Herbert Smith (1879: 485-7) deixa entrever o predomínio de africanas no mercado do Rio. Mas é sobretudo em Wetherell, vice-cônsul inglês na Bahia, que encontramos a confirmação de que as africanas se tinham apropriado do mercado:

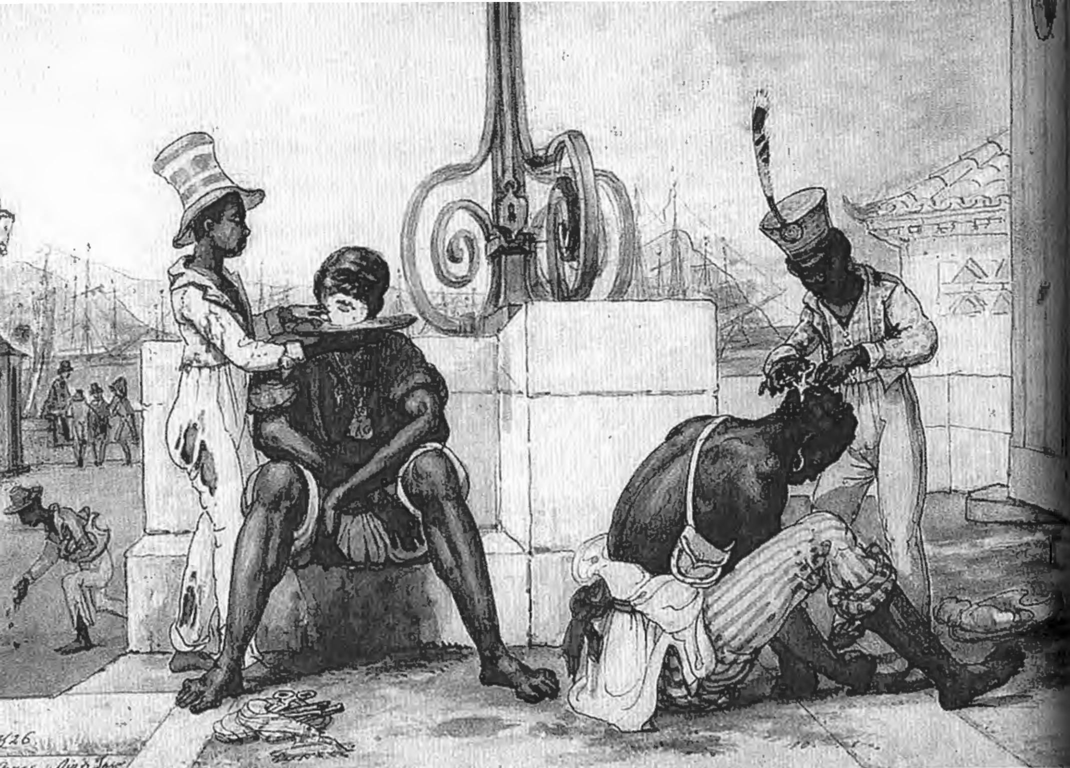
18. Contra dezesseis anos de vida para os outros escravos, segundo o mesmo cirurgião T. R. H. Thompson. Ver também D. P. Kidder e J. C. Fletcher, 1879 (1857): 29 e 135.
19. T. R. H. Thompson, depoimento de 23 de maio de 1848, Select Committee and the Slave Trade, PP 1847-1848, vol. XXII, p. 405, Th. Ewbank, 1856: 118-9.



Carregadores de café. Edward Hildebrandt, 1846-49.

> O mercado é um lugar muito curioso, e pessoas que viajaram pela costa de África me afirmaram que tem uma aparência totalmente africana [...] entre montanhas de frutas, verduras etc., à sombra de esteiras [...] estão sentadas as mulheres negras do mercado. Vestem roupas coloridas muito características mas pitorescas, todas do mesmo tipo (com panos da Costa etc.) [...] ganhadores seminus estão atarefados carregando e descarregando as frutas (J. Wetherell, 1860: 29-30).

Descrição semelhante à dos mercados da África Ocidental. A semelhança se torna ainda mais patente quando Wetherell menciona que essas mulheres do mercado tinham o monopólio da venda no mercado de Salvador de artigos como galinhas, frutas (abacaxis, laranjas, melancias, melões), couves, cana-de-açúcar, inhames. Eram aprovisionadas, diretamente pelas lanchas e barcas do interior, de todos esses produtos, e para os peixes e frutas mais delicadas, que exigiam um transporte mais ágil, pelas canoas. O monopólio era tal que nin-





Barbeiros-cirurgiões no Rio de janeiro dos anos 1820. Gravuras de Jean-Baptiste Debret. [Museus Castro Maya – IPHAN/ MinC]

guém conseguia comprar diretamente dessas canoas e lanchas, nem mesmo no atracadouro (J. Wetherell, 1860: 26-7). Meio século antes Vilhena se queixava do monopólio que as "negras regateiras", escravas e forras, detinham sobre o comércio de peixe fresco em Salvador:

> todos sabem esta desordem, mas ninguém a emenda por ser aquele negócio como privativo de *ganhadeiras*, que de ordinário são ou foram cativas de casas ricas, e chamadas nobres, com as quais ninguém quer se intrometer, pela certeza que tem de ficar mal, pelo interesse que de comum têm as senhoras naquela negociação.
>
> Vendem as *ganhadeiras* o peixe a outras negras, para tornarem a vender, e a esta passagem chamam *carambola*. É igualmente caro o peixe, porque mesmo ao largo, sem chegar ao porto, é arrebatado aos pescadores com violência por muitos oficiais inferiores, que a título de ser para os seus superiores o levam pelo que querem, e o entregam àquelas, ou outras semelhantes negras, com que têm seus tratos, e comércios (Luís dos Santos Vilhena, 1909 [1802]: 127).

Vilhena descreve situação análoga em relação ao comércio varejista de carne na Bahia (*ibidem*, p. 129).

Outro ofício em que os escravos e libertos constituíam a grande maioria era o de barbeiro-sangrador-cirurgião-aplicador de sanguessugas-arrancador de dentes-remendador de meias de seda-músico, habilidades pensadas como um único complexo. A profissão de barbeiro, como vimos acima, podia ser ambulante ou sedentária, em lojas. Aparentemente, os libertos se estabeleciam em lojas onde empregavam escravos como oficiais e aprendizes, vestindo-os, alojando-os, instruindo-os nas diversas artes de seu polivalente ofício, e cobrando uma quantia de seus senhores por esse aprendizado, se os aprendizes não fossem seus próprios escravos.[20] A qualificação dos barbeiros como músicos é

20. Veja-se o interessante testamento do barbeiro e capitão de milícias, o liberto africano Joaquim Felis de Sant'Anna, *in* M. Inês Côrtes, 1979, em que aparecem em detalhe as condições de aprendizagem de escravos alheios. Nesse mesmo testamento, o barbeiro lega seus instrumentos aos escravos que liberta.

atestada em todo o Brasil do século XIX, e com mais detalhes por J. B. Debret. 1834, II: pr. 11 e 12; J. Wetherell, 1860: 33. Manoel Antônio de Almeida, em suas *Memórias de um sargento de milícias*, escreve em 1852 e 1853, da música de barbeiros do reinado de d. João VI:

> Não havia festa que passasse sem isto; era cousa reputada quase tão essencial como o sermão; o que valia porém é que nada havia mais fácil de arranjar-se; meia dúzia de aprendizes ou oficiais de barbeiro, ordinariamente negros, armados, este com um pistom desafinado, aquele com uma trompa diabolicamente rouca, formavam uma orquestra desconcertada, porém estrondosa, que fazia as delícias dos que não cabiam *ou* não queriam estar dentro da igreja (M. A. de Almeida, s.d.: 93-94).

Debret escreve numa linha análoga:

> o oficial de barbeiro no Brasil é quase sempre um negro ou pelo menos mulato. Esse contraste chocante para o europeu não impede ao habitante do Rio de entrar com confiança numa dessas lojas, certo de aí encontrar numa mesma pessoa um barbeiro hábil, um cabeleireiro exímio, um cirurgião familiarizado com o bisturi e um destro aplicador de sanguessugas. Dono de mil talentos, ele tanto é capaz de consertar a malha escapada de uma meia de seda, como de executar, no violão ou na clarineta, valsas e contradanças francesas, em verdade arranjadas a seu jeito.

A condescendência com os músicos negros e mulatos que Debret expressa nessa passagem não é generalizável: Spix e Martius (1824, I: 156) mencionam que d. Pedro I, que parecia haver herdado o talento musical de seu antepassado d. João IV, havia organizado, para seu deleite particular, um conjunto de música vocal e instrumental composto de mulatos e negros que "testemunham muito a favor dos dotes musicais dos brasileiros". D. Pedro gostava, relatam os viajantes, de reger ele próprio esse conjunto musical. E Balbi, por seu lado, registra que o inventor do cavaquinho foi um afamado mulato do Rio de Janeiro, autor de modinhas, chamado Joaquim Manoel (A. Balbi, 1822, II: ccxiij).

Mas o exemplo mais detalhado e mais significativo de que dispomos sobre a competição no mercado de trabalho das várias categorias da população é o que se refere à disputa pela lide do mar e a navegação fluvial na Bahia. Brancos, pardos e negros, livres e escravos, desempenhavam funções na pesca, na estiva,

como remadores, na cabotagem e navegação fluvial e marítima. A partir de 1850 vem à tona uma tentativa, certamente anterior, de eliminar de pelo menos alguns setores desse ramo, por um lado, os escravos e, por outro lado, os africanos libertos. Vimos que, desde 1848, uma lei lançava um pesado imposto de 10$000 sobre "quaesquer africanos, livres, libertos ou escravos que se ocuparem em remar saveiros e alvarengas" (Lei nº 344, de 5.8.1848, capítulo II, artigo 2º, parágrafo 35). Em novembro de 1850, o presidente da província da Bahia, após ter dobrado o imposto sobre os africanos navegando em saveiros e alvarengas, resolve pôr em vigor uma lei que excluía do serviço de saveiros de Salvador os africanos e os escravos.[21] A medida parece ter atingido 750 africanos que, segundo o cônsul inglês na Bahia, se encontravam de repente desempregados (*apud* P. Verger, 1968: 537). Aparentemente, esses excluídos representavam metade dos efetivos dos saveiristas. Outros 230 africanos remavam nas alvarengas.[22] Estes também estavam na mira do rancoroso presidente da província, que declara:

> Depois que este ramo do serviço público marchar com a indispensável perfeição, será conveniente talvez com a experiência adquirida, estender uma semelhante providência aos remadores de alvarengas, e de quaisquer embarcações ao serviço de carga e descarga dos grandes barcos, formando-se Companhias diferentes para as diversas espécies do serviço marítimo do Porto, com que não só se dará ocupação vantajosa a um grande número de nossos concidadãos, que vivem nesta cidade sem algum emprego, como também se promoverá a conveniente saída dos escravos, que devem ser aplicados a grande cultura, último trabalho que será partilhado pelos homens livres do País (Francisco Gonçalves Martins, 1851: 34).

Poder-se-ia crer que se tratasse apenas de uma iniciativa oficial sem que se tivesse de supor uma competição pelo mercado de trabalho. No entanto, um interessantíssimo documento de protesto por parte dos estivadores,

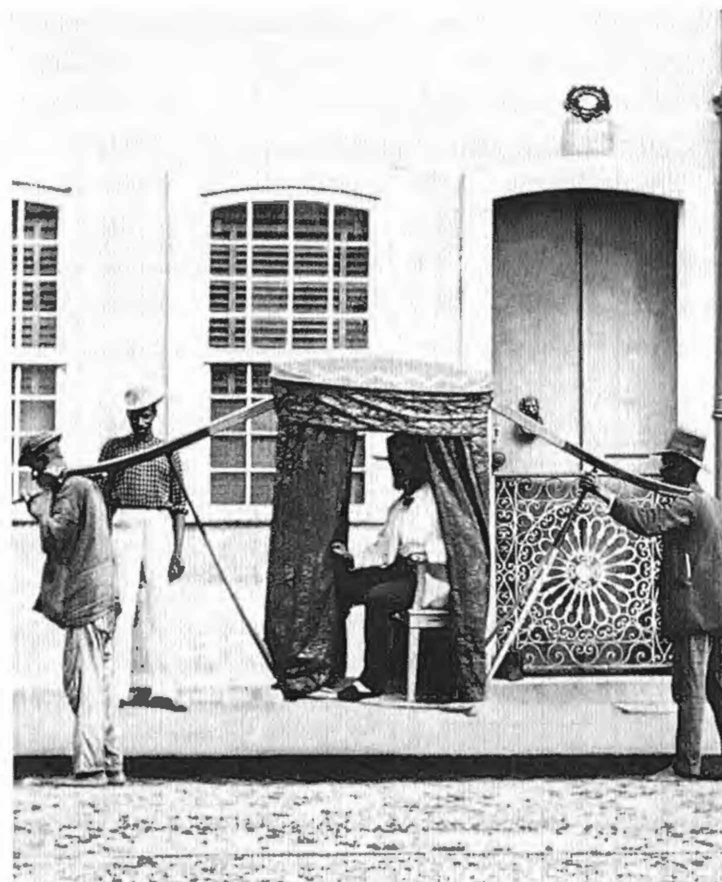
21. Francisco Gonçalves Martins, *Falla...*, 1851.
22. Estes dados são inferidos de elementos da Falla de 1851, pois o presidente da província menciona que com a medida o número de saveiros foi reduzido à metade; em outro lugar ele afirma que, com a exclusão dos africanos do serviço de saveiros, a arrecadação do imposto sobre africanos deveria reduzir-se a menos de um terço. Também da Falla de 1851, p. 30, se deduz que havia 230 remadores africanos em 1850 contribuindo pesadamente para o erário.



Tentou-se expulsar os africanos das atividades de estivadores, saveiristas e remadores de alvarengas no comércio fluvial e marítimo da Bahia, *c.* 1873. [© The Natural History Museum, Londres]

datado de 1861 e rememorando fases dessa disputa, documento publicado por Kátia Mattoso (1978: 278, nº 577), deixa patente que a medida do presidente da província intervinha numa longa e acirrada luta. Os estivadores protestam contra a reintrodução de escravos, em desrespeito à preferência dada pela Lei nº 344, de 1850, aos livres (brasileiros) em relação aos escravos. Insinuam que a desorganização devida à epidemia de cólera foi o pretexto para tal reintrodução. Realmente, os números de que se pode dispor lhes dão razão. Em 1854, no porto de Salvador, dos 1461 homens registrados, apenas 21,7 por cento eram escravos e 78,3 por cento, livres. Destes livres, num total de 1144, 21,8 por cento eram brancos, 31,1 por cento, pardos e 39,1 por cento, pretos. Já no ano seguinte, em plena epidemia de cólera, os escravos haviam passado de 21,7 por cento para 43,3 por cento. (Para dados de Salvador e da Bahia observar a Tabela 3.)

O que ressalta desse quadro é que parece ter havido, ao longo do tempo, uma perda de terreno dos pardos e pretos livres em relação aos brancos. A proporção de escravos parece ter se mantido após a retomada de 1855, e só declina quando a escravidão do Leste e do Nordeste declina definitivamente. Os escravos,



Como parte da perseguição, coloca-se um imposto sobre carregadores de cadeirinha africanos na Bahia. Fotografia de Alberto Henschel, *c.* 1870. [Convênio Instituto Moreira Salles/ Leibniz-Institut für Länderkunde]

como vimos e como salienta Kátia Mattoso (1978), não representam tanto seus próprios interesses quanto o de uma grande parte da população que vivia dos proventos de seus cativos. Mas o que esse quadro deixa patente é que a população livre de cor disputou seriamente com a população branca setores importantes do mercado de trabalho.

Encontraremos situações análogas nos chamados ofícios mecânicos, que corresponderiam aos artesãos e ao pequeno comércio, sobretudo ambulante. Legislou-se na Bahia no sentido de evitar concorrência nesses ofícios, proibindo-se que escravos fossem aceitos como aprendizes, e impondo pesadas taxas

TABELA 3

INDIVÍDUOS EMPREGADOS NA LIDE DO MAR

Salvador										
	Livres				Escravos					
Ano	Brancos	Pardos	Pretos	Total livres	Pardos	Pretos	Total escravos	% Livres	% Escravos	Total
1854	21,8%	39,1%	39,1%	1144	–	100%	317	78,3%	21,7%	11461
1855	34,1%	32,3%	33,6%	1798	2%	98%	1372	56,7%	43,3%	3170
1856	35,2%	32,4%	32,2%	1986	1,9%	98,1%	1517	56,7%	43,3%	3503

Província da Bahia									
	Livres					Escravos			
Ano	Brancos	Índios	Pardos	Pretos	Total livres	Total escravos	% Livres	% Escravos	Total
1854	18,9%	–	45,4%	35,7%	3061	984	75,7%	24,3%	4045
1855	25,6%	–	41,0%	33,4%	3969	1744	69,5%	30,5%	5713(1)
1862	29,8%	1,9%	32,3%	35,7%	7872	3483	69,3%	30,7%	11355
1874	32,8%	0,5%	66,7%		12683	1384	90,2%	9,8%	14067

Fontes: *Fallas dos Presidentes da Província da Bahia*, 1854, 1855, 1856, 1863, 1874.

(1) Até 1855, inclusive, não se dão os efetivos senão para cinco estações, Santo Amaro, Cachoeira, Nazaré e Itaparica, além de Salvador. O presidente da província avalia em 12000, para o ano de 1855, o número real de homens empregados na lide do mar, incluindo nessa avaliação cerca de mil homens que ele pensa tenham deixado de se inscrever (João Maurício Wanderley, *Falla*..., 1855). O salto numérico entre 1855 e 1862 deve, pois, ser matizado.

aos africanos e escravos que exercessem ofícios mecânicos (Lei nº 420, artigo 2, parágrafo 26, Francisco Gonçalves Martins, Falia, 1852). O mesmo imposto recaía, desde a Lei nº 344, de 5 de agosto de 1848, sobre os africanos e africanas que *mercadejavam*. Um imposto um pouco menor, de 6$000 em vez de 10$000, atingia os carregadores de cadeirinha, de acordo com a mesma lei (capítulo II, artigo 2º, 432 e 435).

O exemplo da exclusão dos africanos do serviço dos saveiros ficou lembrado até vinte anos depois e servia de modelo para outras iniciativas do mesmo teor. A 2 de dezembro de 1870, inaugurava-se a Companhia União e Indústria,

> cujo fim é reunir homens livres do paiz, para em comum e mediante uma tabella de preços approvada pelo Governo, se incumbirem o transporte de mercadorias, bagagens e outros objectos de uns para outros pontos da cidade e seus suburbios, dando-lhes uma ocupação honesta e lucrativa, substituindo com o correr do tempo o trabalho até então feito exclusivamente por escravos, e quebrando, sem prejuízo do commercio, o monopólio dos africanos [...] desde 2 de Dezembro de 1870, em que appareceu a idéa de sua organização, o serviço de conducção tem sido feito por homens livres, acontecendo como em 1850 com os saveiristas que, conhecendo os lucros que pode dar esse ramo de trabalho, vão applicando-se com ambição e ardor" (João Antonio de Araujo Freitas Henriques, Falla, 1872: 129-30; note-se uma vez mais a confusão entre africano e escravo na passagem acima transcrita).

Não havia portanto, contrariamente ao que afirmavam tanto Harris quanto Degler, funções diferentes para libertos e escravos, e senhores de escravos competiam no mercado de trabalho com os libertos. Na realidade, o que distinguia os escravos dos libertos era ser ou não ser um capital investido. Essa sim era uma distinção atuante e nem sempre favorável à mão de obra livre. Um episódio contado por Koster (1816a) é muito significativo. Ao se enfrentar com um vizinho, Koster leva cientemente trabalhadores livres de sua lavoura em vez de escravos seus. O feitor do vizinho, que havia levado uma tropa de escravos, recua e não trava a escaramuça, avaliando que se arriscava a perder escravos, enquanto Koster não sofreria prejuízo se um de seus capangas fosse ferido ou morresse. O mesmo cálculo prevalece, ao que tudo indica, em outras regiões: Emilia Viotti observa que "era principalmente nos serviços mais perigosos, em

que os fazendeiros temiam arriscar seus escravos, que o trabalhador livre era empregado. Empreitava-se a derrubada e a roçada" (E. Viotti, 1966: 29).[23] Note-se que Marvin Harris poderia pensar em usar essa situação para apoiar sua tese: realmente, os libertos ocupavam nichos que os escravos não podiam ocupar, não por serem considerados indignos disso, mas por causa de seu valor como propriedade.

O quadro que descrevemos, além de infirmar a tese de Degler e Harris, mostra que, dentro de certos limites, havia trabalho livre desde o início do século XIX. Resta saber se esse trabalho estava no mercado, se era disponível. Os dados que arrolamos no primeiro capítulo indicam que não, e que a escravidão permanecia como a única forma segura de abastecimento de mão de obra.

Recapitulando em duas palavras: tentou-se controlar, no Brasil, a passagem da escravidão à liberdade, com o projeto de ver formada uma classe de libertos dependentes. Formas de sujeição ideológica, em que o paternalismo desempenhou papel essencial e formas de coerção política foram postas em uso.

Os libertos, a partir de 1830, foram sendo colocados diante da opção entre a exclusão do país e o trabalho agrícola, de preferência nas grandes propriedades. Se muitos cederam e aceitaram uma situação de dependência, outros resistiram e se mantiveram nas cidades, apesar das perseguições políticas. Outros, enfim com suficiente capital, preferiram voltar para a África: retorno estimulado fortemente pelas autoridades brasileiras e não apenas espontâneo.

23. O barão de Sergimirim, presidente do Imperial Instituto Baiano da Agricultura, corrobora essas informações: "De ordinário a gente livre ocupa-se nas grandes fazendas onde é utilizada no serviço interno das fábricas, no corte e carreagem dos produtos da colheita, e na roçagem das capoeiras" (barão de São Lourenço, Relatório, documentos anexos, 1871).

BRASILEIROS NA ÁFRICA